

Il Concilio Vaticano II: la “riforma” della Chiesa cattolica tra memoria e profezia di Antonio Staglianò

«Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare “ermeneutica della discontinuità e della rottura”; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'“ermeneutica della riforma”, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino» (Benedetto XVI)¹.

Il Concilio Vaticano II: il “suo” significato e il “suo” tempo

Con l'ingresso dei padri conciliari nella basilica di San Pietro ebbe solenne inizio il XXI Concilio ecumenico della Chiesa, l'11 ottobre 1962, festa della Maternità della Beata Vergine Maria. Cominciava così la più grande e autorevole “assemblea” dei rappresentanti legittimi della Chiesa cattolica riuniti a livello universale: perciò il Vaticano II è detto *ecumenico*, riguarda tutta la chiesa, tutta l'*oikumene*. La parola latina *concilium* deriva da *concalare*, cioè convocare (in greco *ekklesia*, ovvero “chiesa”) ed è sinonimo di *sinodus*. Convocazioni di assemblee ecclesiastiche anzitutto per la necessità di risolvere alcuni conflitti interni locali e regionali: si pensi ai problemi risolti dal “primo concilio” di Gerusalemme nel 50, descritto da At 15 o alle questioni del montanismo nel II secolo. Successivamente dopo la “svolta di Costantino”, il concilio riguardò sempre più tutta “l'oikumene” e pertanto ebbe carattere obbligatorio per l'intera Chiesa (=ecumenicità). Dal Medio evo in poi, però, si dice “concilio” solo delle assemblee della Chiesa universale, mentre le assemblee ecclesiastiche regionali vengono denominate “sinodi”. In un concilio si “con-viene” dopo una “convocazione” allo scopo di stabilire e decidere questioni importanti (insieme, in spirito di comunione) sulla fede cattolica, sulla pratica cristiana, sulla organizzazione ecclesiastica. La fisionomia dei concili si diversifica a seconda dei contesti storici e dei problemi affrontati: differente è il Concilio di Trento (1545-1563) convocato per contrastare il dilagare della riforma protestante da Concilio Vaticano I (1869-1870), celebratosi dentro gli esiti del risorgimento italiano, mentre la “cultura moderna” mostrava per tanti aspetti il suo volto anticristiano e antiecclesiastico, accentuando sia l'atteggiamento di difesa della Chiesa che si esprimeva nelle doverose “condanne” o “anatemi. Rispetto al passato il Vaticano II inaugura una nuova stagione conciliare: «se il concilio è sempre organizzato dal papa, i partecipanti possono discutere liberamente (anche contro le proposte della Curia), in linea con le loro responsabilità pastorali, senza anatemi; la promulgazione resta del papa “*una cum ss. Concilii Patribus*”»².

Al Vaticano II parteciparono 2540 Vescovi di tutti i continenti – così rappresentati: l'Europa (39%), l'America del Nord (14%), l'America del Sud (18%), l'America Centrale (3%), l'Africa (12%), l'Asia (12%), e l'Oceania (2%). Vi presero parte anche quasi 500 teologi in qualità di «periti», con la novità eccezionale di alcuni rappresentanti delle chiese e comunità non cattoliche (ortodosse e protestanti).

¹ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri Natalizi. Giovedì 22 dicembre 2005 (cfr www.vatican.va).

² W. Beinert, «Concilio», in *Dizionario critico di teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005, pp. 325.

La sera del 25 gennaio 1959, dalla basilica di San Paolo fuori le Mura, Papa Giovanni XXIII ne diede l'annuncio a tutto il mondo. Il 17 maggio 1959, festa della Pentecoste fu istituita la «Commissione antipreparatoria», allo scopo di organizzare una vasta consultazione, in particolare sugli argomenti da studiare e da trattare. Dopo un primo periodo di lavori, il 5 giugno del 1960, ancora nel giorno di Pentecoste, il Papa tracciò le linee del quadro generale dei temi e degli impegni. In due anni fu allestita nella basilica vaticana l'aula conciliare e le commissioni incaricate elaborarono gli schemi da sottoporre all'esame del Concilio. Tutto il lavoro si realizzò in quattro sessioni: una prima terminò l'8 dicembre 1962, e si preparava la seconda - il 3 giugno 1963 morì Giovanni XXIII. Il nuovo Papa, Paolo VI disattese "timori e auspici su un'interruzione definitiva del Concilio" e il 27 giugno dello stesso anno annunciò la decisione di riprendere con la seconda sessione che si aprì il 29 settembre e culminò il 4 dicembre 1963, con la promulgazione del primo dei «documenti maggiori» del Concilio: la costituzione «Sacrosanctum Concilium». La terza sessione si svolse dal 14 settembre al 21 novembre del 1964, la quarta ed ultima dal 4 settembre 1965 all'8 dicembre dello stesso anno. In quel giorno Paolo VI, sul sagrato della basilica di San Pietro, tenne il famoso discorso rivolto ai governanti, agli uomini di pensiero e di scienza, agli artisti, alle donne, ai lavoratori, ai poveri, ai sofferenti, e ai giovani, chiudendo ufficialmente il Vaticano II. Questo Concilio ha siglato in modo definitivo la scomparsa del cristianesimo convenzionale delle abitudini familiari e sociali. La secolarizzazione galoppante delle nuove società urgeva, infatti, di *immaginare in modo nuovo la Chiesa* e richiedeva ormai un cristianesimo più convinto, capace di esprimersi con una fede più consapevole e coinvolgente la persona e le comunità. Questo è accaduto nel discernimento conciliare che si è concretizzato in ben 16 documenti, suddivisi secondo diversi generi letterari (espressione di una diversa importanza teologico-pastorale) in *Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni*. Vale la pena riportarli – per uno sguardo sinottico-nell'ordine cronologico di pubblicazione: anzitutto le *Costituzioni* [*Sacrosanctum Concilium* (sulla liturgia), 1963; *Lumen Gentium* (sulla Chiesa), 1964; *Dei Verbum* (sulla Rivelazione), 1965; *Gaudium et Spes* (sulla Chiesa e il mondo contemporaneo), 1965]. Poi i *Decreti* [*Inter Mirifica* (sui mezzi di comunicazione sociale), 1963; *Orientalium Ecclesiarum* (sulle Chiese orientali cattoliche), 1964; *Unitatis Redintegratio* (sull'ecumenismo), 1964; *Christus Dominus* (sui vescovi), 1965; *Perfectae Caritatis* (sulla vita religiosa), 1965; *Optatam Totius* (sulla formazione sacerdotale), 1965; *Apostolicam Actuositatem* (sull'apostolato dei laici), 1965; *Ad Gentes* (sulle missioni), 1965; *Presbyterorum Ordinis* (sul ministero e la vita sacerdotale), 1965]. Infine, le *Dichiarazioni* [*Gravissimum Educationis* (sull'educazione cristiana), 1965; *Nostra Aetate* (sulle religioni non cristiane), 1965; *Dignitatis Humanae* (sulla libertà religiosa), 1965].

Il Concilio Vaticano II inaugura, così, una "nuova epoca" nella vita della Chiesa e in quella dei cristiani nella società e nel mondo. Venne celebrato nel bel mezzo di trasformazioni storico-culturali di grandi proporzioni: si pensi al movimento libertario che esplose in modo irruento nel '68 in un intreccio complicato di idee, aspirazioni, desideri, delusioni, aspettative che produssero nelle giovani generazioni il "sentire comune" della rottura con ogni assetto sociale e politico basato sull'autoritarismo, nel *disagio di civiltà* conseguente agli assestamenti politici e ideologici dopo l'ultima guerra mondiale: un rifiuto generalizzato delle politiche e delle ideologie (di sinistra e di destra), ma anche delle loro proposte valoriali, con i rispettivi percorsi di vita. Crollava un mondo, divenuto in pochi anni vecchio, mentre si cercavano nuovi orientamenti per

dare forma all'esistenza, nuove basi per costruire una civiltà più giusta e solidale. In questa fase di "transizione epocale", tantissime furono le spinte in avanti, spesso incontrollate. Utopismi, carenti di analisi equilibrate dei processi sociali, portarono non di rado al disorientamento istituzionale, nella incapacità della politica di dirigere le evoluzioni della società, con la triste esperienza della paura e del terrore.

Il Concilio Vaticano II intercettò questi grandi cambiamenti storico-culturali e predispose le linee di forza della risposta che i cristiani potevano dare, offrendo il loro contributo al progresso civile, all'evoluzione sociale, alla crescita globale dell'umanità, con una fede testimoniale incarnata nella storia e vissuta dentro i processi sociali del cambiamento. *La speranza di un nuovo futuro* non fu abbandonata agli utopismi e ai progetti di liberazione di movimenti, originariamente atei e antiecclesiastici (si pensi al neomarxismo occidentale), che avevano decretato la sparizione del cristianesimo, con l'incalzare del secolarismo e del materialismo. Tutt'altro: la libertà, la pace, la giustizia e la riconciliazione, tutti i valori predicati dalla Rivelazione cristiana, sono concepiti come le promesse di Dio che ora potranno attuarsi, attraverso la testimonianza dei credenti. La speranza è, infatti, anzitutto "virtù teologale" e anima l'avvento del regno di Dio sulla terra. In essa, tutti i credenti fanno esperienza della funzione profetica di Cristo «perché la forza del vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare, sociale». Da qui l'ammonimento del Concilio, per tutti e in particolare per i fedeli laici: «questa speranza non la nascondano nell'interno del loro animo, ma con una continua conversione e con la lotta "contro i dominatori di questo mondo tenebroso e contro gli spiriti maligni" (Ef 6,12) la esprimano anche attraverso le strutture della vita secolare»(Lg 35)³.

Lecture incentrate sulla "morte del cristianesimo" devono fare i conti con la persistenza del bisogno diffuso di religione tra la gente e dell'urgenza di una ricerca insistente di spiritualità che dia "sapore" alla vita, interpretandone in profondità e unitariamente tutti i dinamismi, gli spazi, i momenti. La religione non è affatto l'oppio del popolo, come tanti discepoli del vecchio Marx, si sforzarono di ripetere, benché con espressioni linguistiche nuove ed originali: la speranza, infatti, nell'assoluto futuro di Dio, appare alla coscienza credente tutt'altro che una legittimazione del conservatorismo o dell'immobilismo sociale che pietrifica e lascia inermi e intontiti. La fede costruisce il futuro possibile nell'al di qua, in nome del futuro promesso nell'al di là: l'*eschaton* dell'oltre la storia, non aliena dalla responsabilità dentro la storia. *L'ortodossia della fede pretende una testimonianza chiara in una ortoprassi corrispondente.*

Il progetto di rinnovamento del Concilio è tuttavia ancora da realizzare in maniera compiuta, come ben dimostrano il Sinodo dei Vescovi dell'85 e le molte celebrazioni giubilari orientate alla verifica della sua *receptio*. Involuzioni clericali e fughe in avanti non sempre hanno reso possibile una serena attuazione delle sue istanze di fondo, nella pur feconda e spiritualmente straordinaria stagione del post-concilio⁴. Da qui l'importanza di una "corretta interpretazione del Concilio" che non opponga vanamente il "prima" e il "dopo" della Chiesa in termini di discontinuità e di rottura, ma

³Infatti: «questa evangelizzazione o annunzio di Cristo, fatto con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo» (EV 1, 374-375).

⁴Cfr H.J. Pottmeyer, «Dal Sinodo del 1985 al grande giubileo dell'anno 2000», in R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp.11-25.

li ponga piuttosto in termini di *profonda continuità nella necessaria riforma*, come ha ben espresso Benedetto XVI nel testo riportato in esergo a questo nostro contributo di “lettura” del Concilio, quale opera di discernimento spirituale e teologico capace di illuminare anche oggi il cammino della Chiesa cattolica, dentro le sfide poste da mutamenti culturali continui e accelerati⁵.

La corretta ermeneutica del Concilio: “rinnovamento nella continuità”

Al di là di aspetti critici peculiari, per i quali si rimanda allo studio puntuale dei “giorni del Concilio”, è certo che il Concilio porta alla riacquisizione di un patrimonio prima rimosso, che i fermenti precedenti alla sua celebrazione avevano preparato⁶. E’ singolare che molti teologi “sospettati” parteciparono al Concilio in veste di “periti” e, da qui, poterono dare il loro prezioso contributo al discernimento dei pastori. L’andirivieni in aula di schemi sulla liturgia, sull’ecumenismo, sulla divina rivelazione, presentati e migliorati, taluni totalmente rifatti, altri addirittura rifiutati, segnala la passione e l’amore con cui tutti lavorarono (nelle sessioni e nelle intersessioni) nel lungo periodo della celebrazione del Concilio: dal *discorso d’apertura* di Giovanni XXIII, l’11 ottobre 1962, al *discorso di conclusione* di Paolo VI, il 7 dicembre 1965. Fu una grande testimonianza del “noi” ecclesiale, attraverso il quale lo Spirito ha parlato alla Chiesa e al mondo: Benedetto XVI trova proprio in questi discorsi i criteri per la giusta interpretazione del Concilio, quella «ermeneutica della riforma» che Egli oppone all’«ermeneutica della discontinuità».

Giovanni XXIII ha spiegato con chiarezza non solo i motivi della celebrazione di un nuovo Concilio ecumenico, ma altresì il metodo dell’approccio ai problemi e la stessa forma che l’elaborazione della dottrina avrebbe dovuto assumere. Il “Papa buono” dichiara apertamente il proprio dissenso rispetto ai soliti profeti di sventura, i quali vedono nel mondo solo tenebra e «annunziano eventi sempre infausti, quasi incombesse la fine del mondo». Egli contempla, viceversa, il disegno della Provvidenza, la quale conduce «ad un nuovo ordine di rapporti umani, che, per opera degli uomini e per lo più al di là della loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento di disegni superiori e inattesi; e tutto, anche le umane avversità, dispone per il maggior bene della Chiesa»⁷.

Perciò, allo scopo di custodire e insegnare nella forma più efficace il deposito della dottrina cristiana, i Padri sono chiamati in Concilio a *non discostarsi dal patrimonio delle verità della Chiesa*. Ad un tempo, però, devono «guardare al presente, alle nuove condizioni e forme di vita introdotte nel mondo odierno, le quali hanno aperto nuove strade all’apostolato cattolico»⁸. Non c’è tanto una preoccupazione per l’antichità, quanto piuttosto il desiderio di riversare tutte le ricchezze della dottrina della

⁵Ha insistito su questo aspetto il VI Forum del Progetto culturale orientato in senso cristiano cfr. Servizio nazionale per il progetto culturale, *A quarant’anni dal Concilio*, EDB, Bologna 2005; ma anche ID., *Libertà della fede e mutamenti culturali*, EDB, Bologna 2000.

⁶ Per una presentazione più dettagliata del “prima, durante e dopo” cfr. O.H.Pesch, *Il Concilio Vaticano secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005. “diari” di alcuni teologi esperti, protagonisti di primo piano del Concilio, quali Y. Congar, che coadiuvò diversi Cardinali e Vescovi (*Diario del Concilio 1960-1966*, 2. voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2002) e U. Betti, *Diario del Concilio. 11 Ottobre 1962-Natale 1978*, EDB, Bologna 2003.

⁷ In particolare il Papa coglie il vantaggio della nuove condizioni della vita moderna: «di aver tolto di mezzo quegli innumerevoli ostacoli con cui un tempo i figli del secolo impedivano la libera azione della Chiesa» (EV 1, nn. 41-43).

⁸ *Ivi*, n. 49.

fede nel mondo contemporaneo: si tratta, dunque, di un «balzo in avanti verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze». Da qui l'importanza della cura della *forma espositiva*, eminentemente pastorale, orientata cioè alla facile comprensione da parte di tutti i membri del popolo di Dio e alla recezione spirituale nel cuore di tutte le persone animate da buona volontà, vicine e lontane: «stando così le cose, la Chiesa Cattolica, innalzando, per mezzo di questo Concilio Ecumenico, la fiaccola della verità religiosa, vuol mostrarsi amorevole di tutti, benigna, paziente, piena di misericordia e di bontà, anche verso i figli da lei separati». E' evidente che non si poteva approfondire questo e quel tema specifico. Occorreva ripensare, invece, in modo globale la natura e la presenza della Chiesa nel mondo, allo scopo di promuovere, anche attraverso questo «aggiornamento», l'unità della famiglia cristiana e umana, partecipando a tutti «l'ampiezza della carità cristiana», consapevoli che «null'altro maggiormente giova a strappare i semi di discordia, e nulla è più efficace per favorire la concordia, la giusta pace e l'unione fraterna»⁹.

Di fatto, i Padri del Concilio, acquisirono e rilanciarono questo intento, tenendo presente soprattutto i gravi problemi della questione sociale. Nell'orizzonte della dottrina espressa dalla *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII del 1961, essi si impegnarono a «denunciare le ingiustizie e le indegne ineguaglianze, per restaurare il vero ordine dei beni e delle cose affinché secondo i principi del Vangelo, la vita dell'uomo divenga più umana»¹⁰. Lo sforzo di «proporre agli uomini del nostro tempo integra e pura la verità di Dio» diventa una «ricerca delle vie più efficaci per rinnovare noi stessi, per divenire testimoni sempre più fedeli del Vangelo di Cristo», affinché gli uomini possano «comprenderlo» e «accettarlo liberamente»¹¹. Ci si attende pertanto, «un rinnovamento spirituale dal quale proceda anche un felice impulso che favorisca i beni umani, e cioè le invenzioni della scienza, i progressi dell'arte, della tecnica, e una più larga diffusione della cultura»¹².

Dal canto suo, Paolo VI nel Discorso di apertura dell'ultima sessione (14 settembre 1965) affermava: «il concilio offre alla chiesa, a noi specialmente, la visione panoramica del mondo: potrà la chiesa, potremo fare noi altrimenti che guardarlo e amarlo? [...] ancora, e soprattutto, amore; amore agli uomini d'oggi, quali sono, dove sono, a tutti»¹³. Nel discernimento ecclesiale che porterà alla promulgazione della *Gaudium et Spes* i padri conciliari dovranno lasciarsi spingere dalla carità di Cristo (2 Cor 5,14), consapevoli della loro responsabilità per tutta l'umanità, perché questa è la missione di una Chiesa non fine a se stessa, quella di essere al servizio di tutti gli uomini: «essa deve rendere Cristo presente a tutti, individui e popoli, quanto più largamente, quanto più generosamente possibile»¹⁴. A questo scopo è decisivo «ascoltare lo Spirito Santo»: «ascoltare la voce arcana del Paraclito dev'essere il primo nostro dovere [...] lasciare che lo Spirito Santo effonda nei nostri cuori quella carità, che si traduce in sapienza, in quella rettitudine cioè di giudizio, secondo le più alte

⁹ *Ivi*, n. 58.

¹⁰ I Padri conciliari, *Messaggio in apertura del Concilio a tutti gli uomini con l'assenso del Sommo Pontefice*, in EV 1, nn. 70-84; qui n.82.

¹¹ *Ivi*, n.72.

¹² *Ivi*, n. 77.

¹³ Insiste Paolo VI, «mentre altre correnti di pensiero e di azione proclamano ben diversi principi per costruire la civiltà degli uomini, la potenza, la ricchezza, la scienza, la lotta, l'interesse, o altro, la Chiesa proclama l'amore. Il Concilio è un atto solenne d'amore per l'umanità» (Paolo VI, *Discorso di apertura del 14 settembre 1965*, EV 1, 345-346).

¹⁴ *Ivi*, EV 1, 343.

ragioni del sapere». L'essere sensibili allo Spirito diventa allora per la mente umana possibilità di attingere alla sapienza vera, per cui «diventa carità ogni suo pensiero, ogni sua azione»¹⁵. *Amore e pensiero si fondono in questo atteggiamento di immensa simpatia per l'uomo*. Nel desiderio di offrire il messaggio di Cristo, come amicizia, salvezza e speranza all'umanità, il cuore dei padri conciliari – riscaldato dallo Spirito – può sapientemente “leggere nella storia dell'uomo”, può intercettare i “segni dei tempi”, intravedendo la presenza di Cristo negli stessi sforzi umani per il progresso, nella gioie e nelle sofferenze, nei drammi e delle attese di tutta l'umanità. Per ogni uomo e in ogni uomo. D'altra parte, già nella *Ecclesiam suam* del 6 Agosto 1964, Paolo VI, rilanciando l'evangelizzazione della Chiesa nel mondo anche come “sincero dialogo” con tutti gli uomini di buona volontà, aveva sostenuto: «vi è un primo, immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini; essi si confondono con l'orizzonte; cioè riguardano l'umanità in quanto tale, il mondo [...] Tutto ciò ch'è umano ci riguarda [...] Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui [...] se esiste nell'uomo un'anima naturalmente cristiana, noi vogliamo onorarla della nostra stima e del nostro colloquio»¹⁶. La Chiesa si fa dialogo e si apre, a cerchi concentrici, a tutti: credenti di ogni religione e non credenti, cristiani separati e cattolici stessi.

Le attese, i prodromi, i fermenti

Il lungo periodo che ha preceduto il Concilio Vaticano II è stato un tempo di gestazione e di fermento: ripensando la “visione di Chiesa”, in un dialogo aperto e più deciso con la cultura del tempo (non raramente anche avversa), nel riconoscimento del ruolo indispensabile del laicato per l'evangelizzazione e la testimonianza cristiana, si apriva la possibilità di rianimare tante forme di vita cristiana già esistenti nei settori del lavoro, della famiglia, della cultura, della politica, della vita consacrata, del laicato.

La Chiesa si desta nelle anime

L'impostazione individualistico-borghese della pietà cristiana non poteva più reggere: il devozionalismo di tanti nel popolo cristiano rischiava di confondere l'interiorità con l'intimismo. Nel loro legame spirituale, fondato nella comunione trinitaria, i cristiani sono il “popolo dei salvati” e lo sono non più nel chiuso delle sagrestie o solo nei gesti devoti consumati nel tempio, ma nella storia, nelle realtà terrene, nella società, *nella testimonianza di fronte al mondo*. La Chiesa “si desta nelle anime”, auspicava Guardini. Nel “frattempo” dei suoi due libri sulla Chiesa - *Il senso della Chiesa* (1922) e *La Chiesa del Signore* (1965) -, egli poteva registrare l'avvenuto mutamento, secondo le seguenti linee di fondo: la Chiesa è percepita meno come *societas perfecta* e più come “corpo mistico di Cristo”, in cui ogni persona è una “cellula viva” (1 Cor 12,12) che intrattiene con gli altri un rapporto di comunione

¹⁵ Sicché, «la carità, che da Dio discende, si trasforma in carità che a Dio ascende, e dall'uomo a Dio tende a tornare» (*Ivi*, EV 1, 332).

¹⁶ Paolo VI, *Ecclesiam suam*, EV 2, 201. Con rinnovato fervore, la Chiesa cattolica «deve essere pronta a sostenere il dialogo con tutti gli uomini di buona volontà, dentro e fuori l'ambito suo proprio. Nessuno è estraneo al suo cuore. Nessuno è indifferente per il suo ministero. Nessuno le è nemico, che non voglia egli stesso esserlo. Non indarno si dice cattolica; non indarno è incaricata di promuovere nel mondo l'unità, l'amore, la pace» (*Ivi*, EV 2, 200). Pertanto, già nel Proemio della *Gaudium et Spes* è affermato: «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (EV 1, 1319).

interiore e non una relazione formale e solo giuridica. La Chiesa non è come “una fortezza nel mondo”, perché questo avrebbe tradito una mancanza di fiducia nella forza della verità donata dallo Spirito santo. Un nuovo amore e una nuova fiducia nella Chiesa portava anche il Magistero a cercare “ciò che unisce e non ciò che divide” (Giovanni XXIII): nella convinzione che tutto questo non avrebbe indebolito la Chiesa, ma le avrebbe dato nuovo slancio missionario. Il “mondo”, infatti, non è solo ciò che è estraneo ed ostile, ma è anche l’oggetto della cura amorevole del Padre, il quale «ha tanto amato il mondo da dare il suo figlio unigenito» (Gv 3,16).

A una nuova “teologia della missione” si orientavano gli sforzi dei “grandi spiriti” di questo tempo, mentre i teologi più avvertiti interpretavano questa nuova esigenza, lavorando e riscoprendo il “mistero della Chiesa”. La collana *Unam Sanctam* ideata da Y. Congar – che ospitò tra i primi volumi la traduzione dell’opera di Mòhler, *L’Unité dans l’Église* e il testo di De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* del 1938¹⁷ -, perseguiva un progetto chiaro circa la riflessione sulla Chiesa: il passaggio da una visione societaria e giuridica, piramidale, ad una più teologica e misterica, comunionale. Lo stesso Congar dedicò tutte le sue energie e il suo tempo ad approfondire gli aspetti e le conseguenze di una visione di Chiesa che è colta nella sua origine divino-trinitaria (*Ecclesia de Trinitate*), incarnata nella condizione corporea e sociale dell’uomo (*Ecclesia ex hominibus*) in virtù della mediazione cristica (*Ecclesia in Christo*).

Dalla natura della Chiesa – grazie ai contributi degli studi biblici, patristici e liturgici -, si capisce che essa è concepibile più adeguatamente con le categorie di “popolo di Dio”, “corpo mistico”, “tempio dello Spirito”, anzitutto “comunione” di persone responsabilmente coinvolte nell’evento chiesa attraverso carismi e ministeri. L’ecclesiologia di comunione di Congar esige un ripensamento del rapporto tra ministero sacerdotale e laicato, in vista della missione. Nel movimento della storia umana, nel piano salvifico di Dio che punta a ricapitolare tutto in Cristo, l’annuncio del Vangelo e la testimonianza della salvezza chiede ai fedeli laici di essere “fermento e lievito” per riportare tutto al suo fine ultimo, con un atteggiamento di reciproca condivisione, di dialogo sincero, di grande apertura solidale nei confronti di chiunque s’impegnasse nel grande campo della promozione umana. Nella prima metà del XX secolo si assiste dunque a un risveglio del senso della Chiesa in tutta la vita dei fedeli.

Idee del genere non potevano non circolare nel processo di positiva reciproca “contaminazione” che si realizzò in quel fenomeno chiamato “ecumenismo spirituale”, nel quale si cercò la promozione dei valori insiti nelle rispettive confessioni, cattolica, protestante, anglicana, senza disattendere il contributo dato dall’Ortodossia¹⁸. Non mancava, in questo contesto di dialogo l’apprezzamento dei tanti valori di ascesi, meditazione e preghiera delle religioni non cristiane, specie di quelle che potevano contare su figure spirituali esemplari per il mondo intero, quali M. Gandhi e il Dalai Lama del Tibet.

La storia umana nel progetto di Dio in Cristo

Questo atteggiamento di generalizzata apertura poteva ormai sostenersi su basi teologiche più chiare: nulla di sapiente e di vero è nel mondo e nella storia che non trovi

¹⁷ Il rinnovamento della ecclesiologia trova in De Lubac uno dei protagonisti principali. Si pensi a *Corpus mysticum. L’Eucharestie et l’Église au Moyen Age*, Paris 1944 e *Méditation sur l’Église*, Paris 1953.

¹⁸ Cfr F. Santi Cucinotta, «L’apporto della teologia delle chiese d’Oriente», in R. Fisichella (a cura di), *Storia della teologia* 3, pp. 577-594.

in Cristo il suo compimento, *ma anche il suo grembo sorgivo*. La teoria patristica dei *semina Verbi* aiutava a capire il perché. Determinante era però, soprattutto, *la nuova teoria del soprannaturale* (De Lubac) e l'acquisizione decisiva del cristocentrismo (K. Barth, H.U. von Balthasar) che avrebbero portato ad una nuova comprensione dell'uomo (H. Bouillard; J. Mouroux; K. Rahner) e a una nuova intelligenza teologica della storia (J. Daniélou). L'originalità della visione cristiana e biblica della storia sostituiva quella concezione ciclica del mito pagano: la storia umana è polarizzata verso il suo compimento escatologico ed è orientata alla sua fine da eventi singolari, nei quali Dio parla agli uomini e gli uomini possono liberamente decidersi per Lui, come salvezza e attuazione della libertà personale e comunitaria.

In questa prospettiva il soprannaturale non è qualcosa di aggiunto o di estrinseco rispetto alla natura dell'uomo, quasi un adornamento che lo riveste: è piuttosto il mistero avvolgente tutta la realtà e l'uomo stesso; è il progetto d'amore e di grazia di Dio quale orizzonte omnicomprensivo, rispetto al quale niente e nessuno è "fuori" o "estraneo" o "separato". *Il progetto di Dio regge il cammino della storia umana*: poiché la creazione avviene in Cristo, anche l'Adamo edenico trova la sua origine, la sua verità e la sua salvezza nell'Adamo "redentore", perché l'Adamo redentore, cioè Cristo, è prima di tutti i secoli. E' Lui la sapienza con la quale Dio Padre ha creato il mondo; è Lui l'immagine e la somiglianza nella quale l'uomo (*adam*) fu creato, maschio e femmina, e fu introdotto in uno stato meraviglioso di vicinanza con Dio, che "passeggiava con lui" nel giardino (Gn 2).

Si risale – per questa via - la distanza dell'uomo da Dio istituita dall'ateismo moderno, in quanto la concezione della divinità fatta emergere dalla storia di Gesù connota Dio come Colui che risuscita la vita dell'uomo, anticipa in Gesù il futuro di liberazione degli uomini, anima la speranza dell'uomo verso un compimento di felicità, senza alienazione, ma nel gioco responsabile della propria libertà. E' *un Dio per gli uomini* che attrae l'uomo nell'orizzonte della sua stessa vita, quale dinamismo eterno di reciproca dedizione del Padre, del Figlio e dello Spirito, istituendo la doverosità morale della mutua solidarietà degli uomini, dell'essere l'un per l'altro, perché ontologicamente la comunione trinitaria è dall'eterno un ritrovarsi nel perdersi nel dono di sé.

L'*Eschaton* della beatitudine, della pace e della giustizia, cui l'uomo è creaturalmente orientato-, benché si dia nel futuro della storia, funziona già in questa storia, animandola dal di dentro: *il "non ancora" del mondo futuro, qualifica il "già" del mondo presente*. Due tendenze teologiche circa il valore della storia per rapporto all'eschaton cristiano si contrapponevano: quella degli *escatologisti*, per i quali la speranza escatologica istituisce una distanza insuperabile tra la costruzione del regno umano e la ricchezza del Regno di Dio, benché questi eserciti una attrazione potente verso il primo si dà immettergli un dinamismo che lo inquiete e lo pro-tende verso l'Oltre (L. Bouyer, J. Huby, J. Daniélou); e quella degli *incarnazionisti*, per i quali la ricchezza del regno va immersa nella vicenda dell'uomo storica e cosmica, perché se ne mostri lo spessore di rinnovamento sociale e civile (G. Thils, D. Dubarle, H. M. Ferret, T. de Chardin, B. de Solages). La contrapposizione, necessitava di una mediazione che riconoscesse la progressività della storia umana verso il Regno, ma affermasse la non adeguazione del Regno a nessuna delle sue possibili storicizzazioni nel mondo (J. Maritain).

La discontinuità dell'avvento del Regno, rispetto al quale questo mondo appare caduco, transeunte e vano, va temperata con la continuità istituibile tra creazione e redenzione: questo mondo è la creazione di Dio ed è destinata (predestinazione) ad

essere ricapitolata in Cristo nel giorno della sua *parusia*. L'incarnazione ha assunto tutte le dimensioni della realtà e le ha sanate, per cui ci si può spiritualmente orientare in modo positivo verso le realtà della terra, perché anche le "realtà terrene" hanno il loro significato teologico. La fedeltà all'incarnazione - «tutto ciò che umano è materia di grazia» -, fa dell'uomo un «collaboratore della creazione e demiurgo della propria evoluzione nello scoprire, nello sfruttare, nello spiritualizzare la natura», sosteneva Chenu nel 1955, sicché proprio nel lavoro l'uomo compie l'immagine di Dio in sé¹⁹. E' possibile dunque agire nel temporale (teologia delle *realtà terrestri*, teologia del *lavoro*) attraverso la riscoperta della peculiare vocazione e missione dei fedeli laici nel *seculum*, negli spazi propri e tipici della secolarità (teologia del *laicato*).

Nelle prospettive dischiuse da queste grandi visioni – pur dentro le difficoltà della recezione che suscitavano sospetti ecclesiastici e polemiche teologiche - non era impossibile configurare una *nuova apologetica del cristianesimo*, capace di interloquire e orientare anche gli sviluppi scientifici del pensiero contemporaneo (si pensi all'evoluzionismo) rendendoli meno ostici e ostili rispetto all'interpretazione della realtà da parte della fede. In questo senso va, per esempio, *il pensiero religioso di padre di Teilhard de Chardin*²⁰.

Tutti questi fermenti – relativi alla visione della Chiesa, al suo rapporto con il mondo e la storia, con le culture e le religioni, con le scoperte nuove delle scienze -, troveranno mirabile sintesi nei testi delle quattro Costituzioni conciliari: 1. *Dei Verbum* sulla divina rivelazione; 2. *Sacrosantum Concilium* sulla liturgia; 3. la *Lumen gentium* sulla Chiesa; 4. *Gaudium et Spes* sui rapporti tra Chiesa e mondo. Quest'ultima è definita "costituzione pastorale" perché – è spiegato – tocca elementi contingenti concernenti diverse situazioni umane che mutano con il tempo e si pone direttamente la questione della presenza della Chiesa nelle società, nelle culture, nella storia. Per altro, le intuizioni teologico-dogmatiche di *tutte* le Costituzioni vengono poi declinate dentro i problemi vitali della Chiesa e trovano un approfondimento nei diversi Decreti - ci piace menzionare *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo e *Ad gentes* sulla missione-, come anche in Dichiarazioni, quale ad esempio *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa.

Non potendo portare a sintesi la vastità di intuizioni, l'immensa dovizia di prospettive e i tantissimi temi specifici toccati, sembra più opportuno (e maggiormente rispettoso del dettato conciliare) mettere a fuoco *le svolte di pensiero principali*, in un orizzonte unitario più ampio: quello di chiarire, in termini culturalmente apprezzabili, *come, dove e in che misura* il cristiano è chiamato a compiere la volontà di Dio Padre, vivendo il Vangelo del Figlio. Alla sequela di Gesù Cristo, la sua vocazione consiste nel dilatare gli spazi dell'amore/*agape* (il cui principio increato è lo Spirito Santo) oltre ogni chiusura di cuori e di menti.

La Parola vivente di Dio come "rivelazione storica"

La *Dei Verbum* precisa la *dimensione storica* della Rivelazione, in quanto è Parola che si dona (ed è identica) alla storia di Gesù, all'evento della vicenda storico-salvifica di Gesù di Nazareth. Dai primi capitoli della *Dei Verbum* si evince che la "rivelazione evangelica" è storica in senso forte: perché Dio ha parlato e parla nella vita degli uomini, per cui la rivelazione ha avuto e ha ancora una storia; perché Dio ha parlato "attraverso" la storia, cioè ha utilizzato alcuni eventi storici, un linguaggio particolare, le simbologie specifiche di un popolo, per far conoscere se stesso, il suo

¹⁹M.-D. Chenu, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Torino 1964, p. 44.

²⁰Cfr. H. De Lubac, *Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin*, Jaca Book, Milano 1983.

disegno d'amore per l'uomo. Perciò, la sua rivelazione – benché abbia un contenuto dottrinale, insegni cioè delle verità su Dio – non è semplice dottrina o insegnamento.

La persona di Cristo è la verità di Dio: la verità come evento

Prima di essere un insieme di concetti su Dio, la rivelazione è Dio stesso in quanto si avvicina e “parla” agli uomini come ad amici, si intrattiene con loro, li invita e li ammette alla comunione con se (DV 2)²¹. Questo “personalismo” nell’intendere la rivelazione è tipico del Concilio e fa sì che la Verità di Dio comunicata, prima di essere appresa attraverso gli asserti della fede, è sempre riferita alla persona che la comunica: *la verità di Dio è la persona di Cristo*, cioè il Figlio di Dio in persona. L’evento fondatore – che è tutta la manifestazione di Dio in terra – è un accadimento personale nella storia: è la vicenda esistenziale del Figlio di Dio, nella cui vita storica Dio si dona all’apprezzamento fiducioso dell’uomo, perché, attraverso la fede in Lui, la vita stessa dell’amore di Dio entri nel mondo e contagi i cuori, rinnovi “la faccia della terra”, creando “cieli nuovi e terra nuova”.

Questa rivelazione di Dio, in eventi storici realmente capitati, segue un *cammino progressivo* – descritto nelle tappe fondamentali di Israele (i libri dell’AT) -, che culmina pertanto nella venuta di Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, rivelazione definitiva e compiuta del Padre (i quattro Vangeli), nella vita nuova originata dalla sua risurrezione dai morti (gli Atti e le Lettere) e si protende, attraverso la Chiesa, fino alla fine del mondo (Apocalisse). *Dei Verbum*, la Parola di Dio allora non è immediatamente la “sacra Scrittura”. E’, invece, una intera economia salvifica, rispettosa delle strutture dell’essere storico: «questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (DV 2). Questa insistita “combinazione interiore di fatti e parole” impedisce di pensare alla verità rivelata di Dio come una comunicazione solo verbale e intellettuale di un messaggio su Dio e richiede di integrare l’orizzonte storico (la vita storica dell’uomo) come orizzonte insuperabile e intrascendibile dell’accesso dell’uomo alla verità partecipata da Dio non solo “a parole”.

Questo permette di sostenere che è a dir poco equivoco parlare del cristianesimo (insieme all’ebraismo e all’islam) come una “religione del Libro”. Certo, il riferimento alla Bibbia – il libro sacro nel quale è trascritta tutta la rivelazione di Dio – è normativo per tutti i credenti: qui si trova quanto Dio ha voluto comunicare di se stesso, per condurre gli uomini alla salvezza promessa. Tuttavia, quella definizione risulta incompleta e, se assolutizzata, rischiosa e falsa. Il motivo è semplice. La rivelazione cristiana prima di essere “parola scritta” nella Bibbia è un evento della storia, una

²¹Occorre evitare il rischio di ridurre la rivelazione al suo senso cognitivo, al suo contenuto noetico, al messaggio intellettualmente inteso. Perciò O.H. Pesch preferisce al termine “rivelazione” il termine “parola di Dio” (O. Pesch, «La parola di Dio principio oggettivo della conoscenza teologica», in W. Kern – H.J. Pottmeyer – M. Seckler (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, 4 Voll., Queriniana, Brescia 1990, vol. IV, pp. 17-46). Tuttavia, rispetto al recupero della dimensione storica fatta al Vaticano II, persiste ancora una certa polarizzazione intellettualistica nell’uso della nozione di “Parola di Dio”. Si suggerisce di adottare il sintagma “rivelazione evangelica”, che lega la rivelazione all’*originario* dell’autocomunicazione di Dio (P.A. Sequeri, *L’idea della fede*, Glossa, Milano 2002, p. 37). Tanto più che «il significato di “rivelazione” come oggetto o insieme degli oggetti da credere è fondamentalmente estraneo a tutto il primo millennio cristiano. Ancora per Tommaso e Bonaventura il termine “rivelazione” indica l’origine della dottrina, piuttosto che la dottrina stessa» (*Ivi*, p.35).

comunicazione accaduta nelle vicende di un popolo, in una esperienza di intensa comunione, nella quale Dio viene percepito e adorato come realtà personale, vivente e vitale: non un Dio solitario e indifferente – un Motore immobile (secondo Aristotele) -, ma un Dio agente nella vita e nell'esistenza degli uomini. Pertanto, che l'espressione *Dei Verbum* si riferisca alla parola di Dio scritta è «un'interpretazione inesatta, che non corrisponde all'intenzione dei padri conciliari»²².

La verità della Rivelazione progredisce nella Tradizione

Il *Verbum Dei* non è solo *verbum Dei scriptum*, ma anche *verbum dei traditum*: meglio è *verbum Dei scriptum "et" traditum*, perché tra i due momenti non c'è separazione, ma profonda unità e interrelazione. Il Libro sacro, la Bibbia, nasce proprio come *trascrizione* della "rilettura ispirata" che il popolo di Israele prima e le comunità cristiane delle origini poi fecero dei meravigliosi interventi di Dio (*mirabilia Dei*) nella storia umana. Allora, proprio questo carattere di "evento" della parola di Dio chiarisce perché la Bibbia non può essere estrapolata dal contesto vitale (= la Tradizione) entro cui è nata, è cresciuta, si è formata, è stata *trasmessa* e di cui è espressione scritta, per l'appunto la *Scrittura*. Perciò, la *tradizione viva* del popolo di Israele e della comunità apostolica - così come della vita della Chiesa oggi e per il futuro – è il grembo che permette alla Scrittura di essere se stessa, cioè autentica parola di Dio. S. Paolo ringrazia Dio perché i Tessalonicesi, ascoltandolo, hanno ricevuto la parola di Dio e l'hanno accolta non come una parola umana, ma quale essa è realmente, "parola di Dio che opera nel credente la salvezza" (1Tess. 2,11-14).

Nei capitoli 7-9 della *Dei Verbum* il legame tra Bibbia e Tradizione è indissolubile: la Bibbia senza la tradizione diventerebbe un libro come tanti altri, nel quale si trova una espressione sapiente della religiosità umana, ma non la parola stessa di Dio²³. A uno sguardo più profondo, la Scrittura non può fare a meno della Tradizione, perché essa stessa è tradizione: il NT, ad esempio, è la formulazione scritta della tradizione dell'età apostolica, nella quale e grazie alla quale essa è parola di Dio. Viceversa, la Tradizione non può fare a meno della Bibbia, perché la Scrittura – come testo scritto- oggettiva la rivelazione di Dio e diventa norma critica della tradizione, preservandola da possibili sviluppi non compatibili con quanto Dio ha dichiarato e voluto.

Colti nella loro unità (canonica) e interpretati alla luce della Buona Novella proclamata e incarnata in Gesù Cristo morto e risorto, tutti i libri della Bibbia offrono una coerente narrazione della verità di Dio, della sua rivelazione, come la storia di un rapporto salvifico di amore, di comunione e di perdono da parte di Dio a favore

²²A. Vanhoye, «La Parola di Dio nella vita della Chiesa. La recezione della "Dei Verbum"», in R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II*, p. 29. Nonostante i disorientamenti di certe traduzioni, quando DV 9 definisce la Scrittura non la identifica a *Verbum Dei*, ma afferma: «Sacra Scriptura est locutio Dei, quatenus, divino afflante Spiritu, scripto consignatur» (la Scrittura è il parlare di Dio in quanto, sotto l'ispirazione dello Spirito divino, è messa per iscritto). Perciò mentre il Concilio non identifica Sacra Scrittura con Parola di Dio, sostiene che è invece la sacra Tradizione a comunicare integralmente il *Verbum Dei*: «l'espressione scelta dal Concilio per definire la Scrittura è sorprendente; infatti, presa alla lettera, afferma che il testo scritto è un atto del parlare, *locutio*» (*Ivi*, p.30). Ciò significa che la Scrittura è definita non tanto nel suo esito finale di "testo scritto", ormai separato dall'autore, ma come "atto vivente" (Cf. R. Scutz – M. Thurian, *La parole vivante au Concile*, Taizé 1996, p. 120).

²³È questo il motivo per cui nella Chiesa cattolica si dice che sono *due le fonti* della Rivelazione: la Tradizione e la Scrittura. Queste due fonti non devono essere separate l'una dall'altra, ma colte in una circolarità virtuosa, per la quale l'una senza l'altra si impoverisce, ma l'una con l'altra si completa e diventa il tutt'uno della rivelazione di Dio data all'uomo di ogni tempo.

dell'uomo: è la *verità della salvezza* che si distende dalla creazione del mondo, all'elezione in Abramo di un popolo liberato dalla schiavitù e introdotto nella terra promessa, alla vicinanza misericordiosa nelle sue vicende storiche decisive e quotidiane, come sapienza che illumina e guida, fino alla presenza immediata di Dio stesso con la persona del Figlio, il quale annuncia il vero volto del Padre, la sua ultima verità, "Dio è amore" (1Gv 4-5), assolutamente dono per l'uomo, fino a permettere la morte in croce del Figlio per riconciliare l'umanità nell'amore, nella verità che salva.

Questa verità di Dio è il messaggio della salvezza che la Chiesa è chiamata ad annunciare fino alla fine dei tempi, permettendone l'accesso attraverso la vita liturgica e sacramentale, la testimonianza della carità e la trasmissione delle Scritture, correttamente interpretate, grazie al carisma certo di verità proprio del Magistero della Chiesa. Di più *questa verità progredisce nella vita della Chiesa e attraverso l'esperienza di spirituale e teologica dei suoi membri*, secondo *Dei Verbum* 8: «questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella chiesa sotto l'assistenza dello Spirito santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc. 2, 19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di Verità. La chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio»²⁴. La Tradizione è "un flusso vitale" che rende ragione del carattere permanente di evento della stessa Parola di Dio. Questa *Traditio* che avanza nel tempo, progredisce, cioè assimila elementi nuovi: «essa non può mantenersi in vita se non rinnovandosi continuamente. Il problema è allora rimanere fedele alla propria origine attraverso tutti i cambiamenti»²⁵.

Fede testimoniale e oggettività sacramentale della salvezza

La fede che corrisponde a questa rivelazione storica di Dio è la *fede testimoniale*. E' *risposta* a "questa" rivelazione e, perciò, è fede che porta in sé il dinamismo esistenziale della rivelazione stessa: *Dio si dona all'uomo in eventi; l'uomo risponde a Dio a sua volta donandosi in fatti, eventi*. Il Vaticano II insiste allora sulla via della Chiesa come il luogo della mediazione della fede: non solo a parole, ma con gesti, riti, istituzioni, comportamenti. Infatti: «ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8)²⁶.

Credibilità della trasmissione: testimonianza e sacramentum

La rivelazione è "coinvolgente": Dio stesso ha parlato parole umane e ha comunicato *non* qualcosa di sé, *ma* se stesso una volta per tutte in Gesù di Nazareth,

²⁴ EV 1, 883.

²⁵ Qui però il Concilio non menziona l'esigenza di discernimento che si impone alla Chiesa nel suo progredire attraverso i tempi. Questa esigenza però è essenziale: «non è sufficiente, in effetti, che una credenza o una pratica sia divenuta "tradizionale" nella Chiesa perché sia un'espressione autentica della Tradizione apostolica. Talune tradizioni non hanno che una validità limitata nel tempo e nello spazio e possono divenire degli ostacoli per lo sviluppo stesso della Tradizione. Altre tradizioni ancora possono non aver mai avuto una vera validità» (A. Vanhoye, «La Parola di Dio nella vita della Chiesa», in R. Fisichella, *Il Concilio Vaticano II*, pp. 34-35).

²⁶ EV 1, 882a.

Figlio di Dio, consustanziale a Dio stesso, seconda persona della SS. Trinità. Di questo evento inedito (gli *avvenimenti* di Luca) gli apostoli sono stati resi dal Signore “ministri” per un annuncio che raggiunga tutti i luoghi della terra. Ma essi sono chiamati a vivere innanzitutto la verità di esso nella propria vita, per questo sono soprattutto “testimoni”. *Nessuno può essere ministro della Parola senza essere stato prima testimone degli avvenimenti di cui la Parola dice.* Non si può *credibilmente* trasmettere ciò che non si vive pienamente. Non si può fedelmente annunciare ciò la cui verità non plasma la profondità del proprio essere.

L'aver fede non significa professare un'ideologia, ma affidare il baricentro della propria esistenza alla persona di Gesù Cristo, riconosciuto Signore della storia. Contenuto della fede è *fare la carità*: è fede che opera attraverso la carità, cioè cerca gesti di prossimità quotidiana ai fratelli e alle sorelle nei quali l'amore di Dio si esprime, si manifesta, si perpetua; frutto della fede è *la speranza* che è certa incredulità contro l'onnipotenza del male e convinzione profonda della vittoria di Cristo sulla morte, su ogni morte, garanzia ultima del fatto annunciato: Dio ama l'uomo per sempre e nel sempre. La fede testimoniale fa dei cristiani *i testimoni dell'amabilità di Dio*: la comunità cristiana, in tutti i suoi membri, deve rendere visibile il fatto che vive (può vivere) l'amore predicato. Non si può dar credito, infatti, alla Parola di Dio senza la contemporanea esperienza del venir a far parte di un insieme di persone che condividono la stessa fede, la medesima carità e l'identica speranza.

Si comprende perché il Vangelo (cioè, la persona di Gesù nella sua vicenda di incarnazione, morte e risurrezione) *non si può “insegnare”, ma solo tramandare.* L'annuncio evangelico passa attraverso nuove incarnazioni della Verità del Figlio. Il dono eucaristico del Figlio crocifisso è la realtà che è in gioco: la verità del volto di Dio, presente nella storia, come persona vivente, la cui eccedenza di vita (è il Dio sempre trascendente, anche rispetto alla sua stessa vicenda tra gli uomini) non è contraddetta dalla verità della sua effettiva compagnia al “dramma” umano. *L'ascolto della tradizione è ascolto della dedizione agapica della scena originaria di Gesù, nella quale è annunciata e passa la giustizia di Dio* (liberazione dal male e perdono dei peccati): la testimonianza della carità incondizionata di Gesù, espressione sicura della dedizione agapica di Dio, *fonda ora la reciprocità fraterna*, e diventa canone normativo per ogni gesto di fede che pretenda appartenere alla *traditio* ed essere a sua volta *traditio*²⁷.

La traditio ha allora a che fare con persone vive, con soggetti che vivono la vita di Dio nella relazione fraterna propiziata dalla fede cristiana nel Figlio di Dio salvatore. Perciò appare indispensabile l'esperienza del *sacramentum* cristiano: nella celebrazione dell'Eucaristia, si trova la carta di identità essenziale per il contenuto e la forma della *traditio* e di tutta l'esperienza cristiana possibile. L'opera della redenzione umana e della glorificazione di Dio accade nella storia perché Cristo è realmente ancora presente nella Chiesa «in modo speciale» nella liturgia (SC 7). La fede cristiana e pertanto fede liturgica, poiché la liturgia è anzitutto “opera di Cristo” e perciò può essere azione della Chiesa, *culmine e fonte della vita della Chiesa*: «infatti le fatiche apostoliche sono ordinate a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella chiesa, partecipino al sacrificio e mangino la cena del Signore. A sua volta, la liturgia spinge i fedeli, nutriti dei “sacramenti pasquali”, a vivere “in perfetta unione”, domanda che “esprimano nella vita quanto hanno ricevuto con la fede”». E prosegue: «la rinnovazione poi dell'alleanza del Signore con gli uomini

²⁷ P. A. Sequeri, *L'idea della fede*, pp. 163-167.

nell'eucaristia conduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo. Dalla liturgia dunque, particolarmente dall'eucaristia, deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della chiesa» (SC 10)²⁸.

Oggettività dell'evento e atto liturgico

Il riferimento all'atto liturgico, come sacramento dell'amore di Dio effuso nei cuori delle persone e donato "una volta per tutte", dice l'impossibilità di ricostruire sempre da capo e soggettivisticamente il contenuto della trasmissione²⁹: *traditio* è obbedienza all'evento oggettivamente comunicato nella storia degli uomini, evento ecclesiale, che coinvolge tutti, ma non è frutto della somma di tutti (passati, presenti e futuri), perché è il senso consegnato da Dio stesso all'uomo nella verità "fattuale" della presenza del Figlio suo nella carne umana. La fede testimoniale è fede che corrisponde alla densità teologica di questo evento: la *res* della tradizione è il gesto eucaristico, del Figlio, nel quale si manifesta il volto eterno del Padre della misericordia in modo definitivo e ultimo. La fede testimoniale appare così l'unica via affinché nel tempo e in ogni carne si perpetui sempre l'evento del consegnarsi del Figlio per amore del Padre. In questo amore, il Figlio consuma l'amore per tutti gli uomini, vincendo la morte e ogni mortifera potenza. La fede testimoniale è la partecipazione alla vittoria di Cristo che fa dell'uomo una "nuova creatura" (cf 2 Cor 5,14-17). Questa vittoria, dunque, permane viva e visibile se viene testimoniata nella vita: «solo in una simile *trasmisione* la liberazione dalle potenze della morte acquisita mediante la consegna di Gesù continua a rimanere manifesta»³⁰.

Se la verità di Cristo è una salvezza rivolta a tutti gli uomini e donata "una volta per tutte", allora la fede testimoniale è l'unica modalità storica della comunicazione di questa verità salvifica che interpella la libertà dell'uomo a corrispondervi con la stessa radicalità del dono nel quale ci è pervenuta e ci è stata testimoniata.

La fede testimoniale è fede intrinsecamente mariana: nella "carne di Maria", il Verbo visita personalmente gli uomini. Il "sì" di Maria è il paradigma della fede testimoniale: «Maria, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina, è diventata madre di Gesù e, abbracciando con tutto l'animo e senza essere ritardata da alcun peccato, la volontà divina di salvezza, si è offerta totalmente come la serva del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, mettendosi al servizio del mistero della

²⁸EV 1, 17. Infatti, «la "carta d'identità" che rende riconoscibili i lineamenti della liturgia è costituita dalla carità [...] le legittime liturgie delle Chiese locali hanno come trama e ordito la carità e la pace» (A.M. Triaca, «Attuazione della "Sacrosantum Concilium"», in R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II*, p.245).

²⁹Conseguentemente, «il carattere oggettivo della liturgia influisce in campo pratico e si industria di purificare le modalità espressive dei fedeli inibendo ciò che è sentimentalismo o sdolcinatura, come anche ciò che di superstizioso trasborda nelle forme popolari di preghiera proprie ai fedeli di alcune zone di cristianesimo» (*Ivi*, p. 235).

³⁰Si tratta pertanto di *traditio* viva: «la tradizione è così si conservazione della verità, ma non attraverso la raccolta di un patrimonio materiale, che rappresenta tutt'al più la conservazione della possibilità di conoscere realmente la verità di ciò che è stato. Bensì come "evento e storia, in quanto la verità di ciò che è stato appare come verità solo nell'evento sempre nuovo di un'esistenza storica capace di verità"» (H.J. Verwey, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, p. 363). Ho riflettuto su questo in A. Staglianò, *Vangelo e comunicazione. Radicare la fede nel terzo millennio*, EDB, Bologna 2002, pp. 71-81; 101-106.

redenzione sotto di lui e con lui, con la grazia di Dio onnipotente» (Lg 56)³¹. Perciò, in modo del tutto singolare, nella linea dei profeti, il *Fiat* di Maria appartiene al segno linguistico con cui storicamente Dio comunica se stesso: la sua vita, dall'inizio dell'annunciazione è teo-fanica, manifestativa di Dio, fino a permettere il compimento dell'Incarnazione e fino alla condivisione del momento saliente della redenzione: la Pasqua di morte e risurrezione del Figlio³². Non è dunque un caso che il Concilio sceglie di trattare di Maria di Nazareth al capitolo 8 della *Lumen Gentium*, presentandola come “modello e madre amatissima della Chiesa”.

La Chiesa: mistero di comunione del popolo di Dio in cammino verso la Patria trinitaria

La Chiesa è per il Concilio «come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»: *lo è però «in Cristo»* (Lg 1). D'altra parte, Cristo è il Verbo nella carne, evento singolare e insuperabile di quella unione personale di Dio e uomo, in cui propriamente consiste la salvezza, mediata dalla Chiesa al mondo. Si comprende perché la Chiesa sia nulla “per se stessa”, in quanto è tutta riferita. E' relazionale a Dio, al Dio che si avvicina all'uomo, per autocomunicarsi in modo sempre più intimo nella sua storia. La Chiesa è “per” l'uomo, perché è “di” Dio: è funzione di Dio, significa la sua presenza nella vicenda umana. La Chiesa non annuncia se stessa, ma solo Dio. Il Dio annunciato dalla Chiesa è un Dio che ha volto, si manifesta, parla, agisce, entra in contatto vivo con gli uomini, dialoga con essi, anima la speranza del loro cammino storico: è il *Dio biblico dell'alleanza*. Non è il Dio lontano, inavvicinabile. Pur nel mistero permanente della sua ineffabilità e trascendenza, è il Dio vicino, di cui *si può fare esperienza*, di cui si può dire e narrare le meraviglie come “Signore della storia”, “creatore dell'universo”, degno di glorificazione.

La Chiesa è “mistero”: i rischi del sociologismo

L'ecclesiologia del Concilio è *teo-logica*: la Chiesa si autocomprende come “strumento” affinché il manifestarsi di Dio in Cristo, la Parola incarnata, giunga all'approdo dell'incontro con l'uomo come salvezza di Dio per tutti: *poiché Dio salva tutti, è a tutti accessibile*. Nell'architettura del Concilio –nota retrospettivamente il Card. Ratzinger -, non è senza significato che il primo testo emanato sia stato la costituzione sulla sacra liturgia: «questo ha un preciso senso: all'inizio sta l'adorazione. E quindi Dio»³³. Ora, proprio questa “radicazione teologica” della Chiesa, questo essere innestata nella radice di Dio, della sua vita intima, trinitaria, veniva a obnubilarsi dopo il Concilio. Si pensi alla categoria con cui *Lumen Gentium* descrive la Chiesa: quella di *popolo di Dio*. Popolo di Dio è concetto biblico: dice l'appartenenza del popolo a Dio e pertanto dichiara la vita di Dio nella storia del popolo “suo”. Se assunta come categoria sociologica, nell'uso linguistico politico, il concetto di popolo di Dio si snatura nella

³¹E continua: «giustamente quindi i santi padri ritengono che Maria non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio, ma che cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza» (EV 1, 430).

³²Cfr. A. Staglianò, «Maria di Nazareth e il Dio trinitario», in *Vivarium* 12ns (2004) 3-9; Id., «La compassione del Dio trinitario e la *Mater* dolorosa», in *Vivarium* 12 ns (2004) 35-55).

³³La costituzione sulla Chiesa la segue a ruota ed è ad essa interiormente collegata: «la Chiesa si lascia guidare dalla preghiera, dalla missione di glorificare Dio»; diventa logico poi «che la terza costituzione parli della parola di Dio, che convoca la Chiesa e la rinnova in ogni tempo. La quarta costituzione mostra come la glorificazione di Dio ripropone nella vita attiva, come la luce ricevuta da Dio viene portata nel mondo e solo così diviene totalmente glorificazione di Dio» (J. Ratzinger, «L'ecclesiologia della costituzione “Lumen Gentium”», in R. Fisichella [a cura di], *Il Concilio Vaticano II*, pp. 67-68).

direzione della “sovranità del popolo”, introducendo nella Chiesa “istanze di democratizzazione” tipiche delle democrazie popolari: si perde allora di vista la dimensione soprannaturale della Chiesa, in quanto frutto del donarsi di Dio agli uomini, espressione della volontà divina di partecipare la sua stessa vita di comunione e di amore.

Per queste difficoltà il Sinodo dei Vescovi del 1985 sul Concilio Vaticano II spostò l’accento sulla categoria di *communio* per significare la Chiesa. E’ anzitutto la comunione del Dio uno e trino che fonda la comunione degli uomini tra loro: «alla comunione con Dio si ha accesso tramite quella realizzazione della comunione di Dio con l’uomo, che è Cristo in persona; l’incontro con Cristo crea comunione con lui stesso e quindi con il Padre nello Spirito Santo; e a partire da qui unisce gli uomini fra di loro»³⁴. L’ecclesiologia di comunione ha poi una profonda dimensione eucaristica: riferisce la *communio* degli uomini all’offrirsi oblativo di Cristo come pane spezzato e sangue sparso per amore. *L’eucarestia è la forma normativa della comunione tra gli uomini* e ne è la sorgente insuperabile: «il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo» (1 Cor 10,16). Perciò, la *communio* ecclesiale non può diventare un facile *slogan*, un concetto astratto da questo grembo che lo determina: l’amore di Dio comunione riversato nel Crocifisso di Dio perché ogni muro di separazione sia abbattuto e gli uomini, riconciliati con Dio, trovino nella pace misericordiosa di Dio il fondamento del loro essere in comunione tra loro. Purtroppo, come per la categoria di “popolo di Dio”, anche per quella di “comunione” si andò presto perdendo la “direzione verticale”: «si diffuse nuovamente il motivo egualitaristico, secondo cui nella *communio* potrebbe esservi solo piena uguaglianza»³⁵.

Popolo «di Dio» e Communio

Alla luce delle difficoltà successive al Concilio sulla Chiesa “comunione” e “popolo di Dio”, è possibile recuperare il senso genuino di quelle espressioni conciliari: esse costituirono una svolta epocale nel modo di intendere la Chiesa e la sua presenza nel mondo, perché portarono l’attenzione su aspetti ignorati dall’ecclesiologia che si sviluppò dopo il Concilio di Trento³⁶. *Lumen Gentium* è effettivamente Cristo, luce di tutta l’umanità, nel compimento pieno del disegno salvifico universale del Padre, attuato nello Spirito del Figlio, attraverso l’inaugurazione in terra del Regno di Dio che è realtà sempre futura, benché realmente presente in questa storia. La Chiesa si sente riferita sempre a Cristo e al Regno che egli è venuto a portare. Il Regno è di Dio, esprime la sua signoria su tutti i tempi: questo Regno è anticipato (non esaurito) dalla Chiesa, che pertanto è realtà visibile e invisibile ad un tempo. Tante immagini e categorie aiutano ad

³⁴E «tutto questo ha come fine la gioia piena: la Chiesa porta in sé una dinamica escatologica» (*Ivi*, p. 70).

³⁵Così si giunge «di nuovo esattamente alla discussione dei discepoli su chi fosse il più grande, che evidentemente in nessuna generazione intende placarsi» (*Ivi*, p.71). La riduzione di significato che ne derivò dopo il 1985 portò la Congregazione della Dottrina della Fede a pubblicare una *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, del 28 Giugno 1992. Qui si ritorna al concetto di “popolo di Dio” proprio per evitare equivoci interpretativi: «alcune visioni ecclesologiche palesano un’insufficiente comprensione della chiesa in quanto mistero di comunione, specialmente per la mancanza di un’adeguata integrazione del concetto di comunione con quelli di “popolo di Dio” e di corpo di Cristo, e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la chiesa come comunione e la chiesa come sacramento» (n. 1).

³⁶Cfr. S. Olivieri (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaka Book, Milano 1975; C. Scanzillo, *La chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen Gentium*, Dehoniane, Roma 1987.

esprimere questa sua dimensione umano-divina (teandrica): corpo di Cristo, famiglia di Dio, tempio dello Spirito santo, sposa di Cristo, “comunione”, “popolo di Dio”. Usate tutte insieme, esse si completano vicendevolmente e aiutano a non perdere il senso del mistero teologico che avvolge la Chiesa. Insistere, come il Concilio ha fatto³⁷, sul “popolo di Dio” significa *aver coscienza della dimensione storica della salvezza*: la salvezza non è fuga nel mondo delle idee – secondo quanto pretende lo gnosticismo di un tempo e di sempre -, ma è l’intervento concreto del Dio vivo e vivificante nella storia effettiva dell’umanità. Questa salvezza accade nella vita concreta di persone: tutti i membri della Chiesa, colti nella loro “dote carismatica”, sono pertanto docili strumenti dello Spirito santo che edifica la Chiesa ponendo tutti, specie i più umili, sulle strade del mondo per annunciare il Regno di Dio. La Chiesa è “comunione di persone”, *communio fidelium*. Ciò significa che lo Spirito si comunica alla Chiesa solo attraverso le persone, agendo attraverso quanti si aprono alla sua azione e diventano *testimoni del Vangelo*. Da qui nasce un “nuovo popolo di Dio” che supera qualsiasi riferimento etnico alla razza o ideologico alla classe sociale.

Il capitolo secondo della *Lumen gentium* è dedicato al “popolo di Dio”. Nel suo *incipit* viene sottolineato: «in ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la sua giustizia (cf. Atti 10,35). Tuttavia piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame fra di loro, ma volle costituire di loro un popolo che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse. Si scelse quindi per sé il popolo israelita, stabilì con lui una alleanza, e lo formò progressivamente manifestando nella sua storia sé stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé» (Lg 9)³⁸. Il riferimento storico e simbolico al popolo di Israele è importante per capire la natura di questo nuovo popolo di Dio: è nomade, in cammino, pellegrinante, verso la Terra promessa. E’ il popolo in marcia, pieno di speranza verso la Patria della beatitudine promessa dal Dio che lo accompagna e si accompagna, facendosi nel Figlio e nello Spirito sicura guida interiore e pastore del gregge, condotto sui pascoli erbosi della giustizia, della verità, della bontà, della pace. Perciò, «la chiesa “prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio”, annunciando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cf. 1Cor.11, 26). Dalla forza del Signore risuscitato trova forza per vincere con pazienza e amore le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà, e per svelare al mondo, con fedeltà, anche se sotto ombre, il mistero del Signore, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce» (Lg 8)³⁹. Si tratta del “popolo messianico” che ha Cristo come capo e che ha «per condizione la dignità e la libertà di figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito santo come nel suo tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf. Gv. 13, 34). E, finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio»; così «pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini, e apparendo talora come il piccolo gregge, costituisce per tutta l’umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza»(Lg 9)⁴⁰.

³⁷Anzi, «l’espressione “popolo di Dio”, ha finito per designare l’ecclesiologia conciliare. Difatti, possiamo asserire che si è preferito “popolo di Dio” alle altre espressioni, cui il concilio ricorre per esprimere il medesimo mistero, quali “corpo di Cristo” o “tempio dello Spirito santo”» (Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia*, 1985, 2.1). G. Colombo, «Il “popolo di Dio” e il “mistero” della chiesa nell’ecclesiologia postconciliare», in *Teologia* 10 (1985) 97-169; Cfr pure G. Mazzi, «Popolo di Dio: categoria teologica o metafora?», in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 553-587.

³⁸ EV 1, 308.

³⁹ EV 1, 307.

⁴⁰ EV 1, 309.

Questo popolo infatti, inviato in tutto il mondo, mostra la salvezza di Cristo come servizio verso i più sofferenti, secondo lo spirito Cristo: «la chiesa circonda di affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore povero e sofferente, si premura di sollevarne l'indigenza, e in loro intende di servire a Cristo» (Lg 8)⁴¹. Per questa via si edifica il Corpo di Cristo e tutti – dottori, pastori, dispensatori di ministeri-, hanno «una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune» (Lg 32)⁴². In questo modo, il popolo santo di Dio dona a Cristo una viva testimonianza, offre a Dio un sacrificio di lode, vivendo di fede e di carità, gode di una particolare assistenza dello Spirito Santo che «lo guida e adorna di virtù», distribuendo «i propri doni come piace a lui» e «dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali», in particolare «il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo di Dio» che «non può sbagliarsi nel credere» (Lg 12)⁴³. Preparando la venuta del Regno di Dio –che non è di questo mondo-, la Chiesa, “sacramento universale di salvezza”, chiama tutti a far parte di questo popolo di Dio, il quale «restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti secoli» (Lg 13)⁴⁴. Ma ormai è chiaro che *il criterio dell'appartenenza* e anche *il dinamismo della missione* è uno solo: una vita di fede che mostri al vivo e senza equivoci il nuovo volto di Dio manifestatosi in Gesù di Nazareth, quello del Dio che è amore (1 Gv 5). In questo modo, la Chiesa è direttamente coinvolta, attraverso la fede dei suoi fedeli, nell'approfondimento dell'altezza, della lunghezza e della profondità del mistero di Dio in Cristo. Ed è così pronta a viverlo nella storia.

Leggere “i segni dei tempi” con speranza

La spiritualità del Concilio è pervasa da questa “passione per l'uomo” che si declina in attenzione vera, in ascolto autentico dei bisogni di tutti gli uomini e di tutto l'umano. Il suo impegno è di coltivare e far crescere la capacità sapienziale del discernimento sulla storia, sui suoi straordinari cambiamenti: si tratta di «scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto» (GS 4)⁴⁵.

Qui, *l'auditus temporis et alterius* richiede una sapienza che si fa intelligenza globale e giudizio critico quanto al modo di agire e di pensare degli uomini. L'adesione al Vangelo (spiritualità) diventa sviluppo conoscitivo sull'uomo, sulla società, sulla storia alla luce del Vangelo (teologia). Mentre le condizioni della vita si trasformano, cambia consistentemente l'uomo, il modo di pensare umano, la sua cultura. Tanti sono i problemi che attraversano la coscienza delle persone e dei popoli sotto il crescente peso della tecnica, nello sviluppo delle scienze matematiche, fisiche e umane. Il progresso scientifico dischiude speranze e prospettive inedite, le scienze biologiche, psicologiche e sociali migliorano la conoscenza dell'uomo che diffondono aspirazioni nuove per tutta l'umanità (GS 5-9). Ma anche gli squilibri del mondo contemporaneo - che toccano la persona frammentata in se stessa, la famiglia umana in declino e le divergenze tra nazioni e popoli, ricchi e poveri- «si collegano con quel più profondo squilibrio che è

⁴¹ EV 1, 306.

⁴² EV 1, 366.

⁴³ EV 1, 316.

⁴⁴ EV 1, 318.

⁴⁵ Infatti: «bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche. Ecco come si possono delineare alcune caratteristiche più rilevanti del mondo contemporaneo» (EV 1, 1324).

radicato nel cuore dell'uomo» (GS 10)⁴⁶. Nonostante il progresso scientifico e il benessere sociale più diffuso nel mondo, restano senza risposta gli interrogativi più profondi dell'uomo sul dolore, sulla morte, sulla giustizia, sulla dignità umana della persona, sul senso dell'esistenza e lo scopo della vita, sul diritto alla libertà religiosa come custodia della libertà di coscienza. Su tutto, la fede della Chiesa ha interesse vitale e ha da offrire un contributo prezioso, perché essa «tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane». Chi ha ricevuto le primizie dello Spirito (Rm 8,23) e diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore, porta una speranza singolare nel mondo: la speranza che resiste non solo fino alla morte, ma oltre la morte. Con la sua vita “secondo lo Spirito”, il credente manifesta così la vocazione ultima dell'uomo che è «effettivamente una sola, quella divina», per cui si ritiene «che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (GS 22)⁴⁷. Lo Spirito dona Sapienza, illumina i pensieri della mente, permette di vedere e di comprendere il mondo nella prospettiva di Dio. Il credente guarda il mondo come abitato e abitabile da Dio: questo sguardo “spirituale” è la fede come criterio di giudizio e di valore sulla realtà. Discernere i “segni dei tempi” implica una attitudine a penetrare nel profondo della caducità della vita per coglierne una invocazione di senso che apre l'uomo a Dio, come fine ultimo della sua esistenza. Questo porta il credente a stare nel mondo senza essere mondano, a leggere la storia con la passione e la fedeltà alla terra dell'uomo, ma sapendo distinguere lo spirito del mondo dallo Spirito di Cristo. I “segni dei tempi” andranno allora scrutati per ricercare nella concretezza delle situazioni storiche le vie di accesso della parola di speranza del Vangelo. Questa speranza è “teologale”, è frutto della promessa nella quale Dio si dona e si comunica come vicino al cammino dell'uomo e in difesa della sua dignità. E' speranza “in” questa storia, ma è anche speranza “di questa storia oltre se stessa”. L'oltre dell'*Eschaton* non relativizza l'impegno storico, ma l'orienta al futuro di Dio, lo rende “relativo” al suo compimento e perciò lo nobilita: «l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo [...] Qui sulla terra il regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione». La terra nuova che Dio ha promesso in Cristo – nella quale il desiderio di giustizia, pace e felicità dell'uomo verrà soddisfatto in modo compiuto- non è senza legami con quanto l'umanità riesce a costruire nel tempo presente. *La speranza della fede è potenza di trasformazione della storia*, nel senso che a partire dallo sguardo di Dio sul mondo ogni forma del bene, dell'amore possa trovare attuazione, quale inizio e figura di una pienezza nel sempre del futuro ultimo dischiuso da Dio: «i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale» (GS 39)⁴⁸.

⁴⁶EV 1, 1350.

⁴⁷EV 1, 1389.

⁴⁸Perciò il progresso umano «è di grande importanza per il regno di Dio»; «allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e nella corruzione rivestirà

La teologia delle realtà terrestri, ma anche il conflitto tra escatologisti e incarnazionisti, trovano in queste sapienti affermazioni una mirabile sintesi e un rilancio per il futuro. Infatti, non c'è nulla di nobile, giusto e buono, non c'è spazio di vita degna dell'uomo, né settore dell'attività temporale che non sia sotto il "segno dello Spirito" di Dio, della potenza divina creatrice e illuminante con la sua sapienza. *Cristo è alfa e omega della storia umana e non solo il suo centro*. C'è una finalità salvifica ed escatologica dentro la creazione, che la Chiesa persegue a favore del mondo e per la quale si pone «come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (GS 40)⁴⁹. Perciò si può riconoscere una *legittima autonomia* delle realtà terrestri: «che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri», hanno consistenza, verità e bontà propria, oggetto della comprensione delle scienze, per queste anch'esse autonome nel loro metodo di indagine⁵⁰.

Il Concilio Vaticano II: «la massima grazia di questo secolo»

La relazione finale del Sinodo straordinario dei Vescovi "A vent'anni dal Concilio" riconosceva il Vaticano II come «la massima grazia di questo secolo»⁵¹. Di fatto, Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre 1975 – dieci anni dopo – riassume gli obiettivi conciliari in uno solo: «rendere la Chiesa del XX secolo sempre più idonea ad annunciare il vangelo all'umanità del XX secolo»⁵². E' lo stesso pensiero di Giovanni Paolo II, nella *Tertio millennio adveniente*, che ha notato il «tenore nuovo fino ad allora non ancora conosciuto» intravedibile nei testi del Concilio: «i padri conciliari hanno parlato con il linguaggio del Vangelo, con quello del discorso della montagna e delle beatitudini» e hanno saputo presentare Dio «nel suo dominio assoluto su tutte le cose, ma anche quale garante dell'autonomia autentica della realtà terrena» (n. 20). Contro chi ha visto nel Concilio l'inizio della decadenza e una sventura della Chiesa, egli ne parla come un evento voluto dalla divina Provvidenza. *E' la risposta evangelica ai mutamenti del secolo XX*: «un Concilio concentrato sul mistero di Cristo e della Chiesa e, allo stesso tempo, aperto al mondo» (n.18). Tanti sono i segni di speranza che germinarono dall'esperienza conciliare all'interno della stessa Chiesa: «il più attento ascolto della voce dello Spirito attraverso l'accoglienza dei carismi e la promozione del laicato, l'intensa dedicazione alla causa dell'unità di tutti cristiani [...] lo spazio dato al dialogo con le religioni e con la cultura contemporanea» (n. 46).

In realtà, i testi conciliari hanno reso possibili elaborazioni teologiche prima inedite. Si pensi alla *teologia politica* (J. B. Metz) o alla *teologia della liberazione* (G. Gutierrez), ma anche a tutte quelle "Teologie del genitivo" che si impegnano a mediare pubblicamente il Vangelo come potenza di trasformazione della storia, così orientata alla giustizia vera, quella di Dio. La giustizia di Dio si deve declinare nella libertà da

l'incorrusione; e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato appunto per l'uomo» (EV 1, 1439-1440).

⁴⁹ EV 1, 1443.

⁵⁰Questo è tuttavia "secondo il volere del creatore". Perciò è del tutto illegittima l'autonomia delle realtà temporali che volesse vederle come indipendenti da Dio, per essere adoperate e vissute senza nessun riferimento al Creatore: «la creatura, infatti, senza il Creatore svanisce»; «l'oblio di Dio priva di luce la creatura» e d'altra parte la coscienza religiosa (qualunque sia la religione praticata) che Dio si esprime attraverso le sue creature e perciò nel linguaggio delle creature si può intendere la voce di Dio e si può vedere una sua manifestazione (GS 36)[EV 1, 1432].

⁵¹ EV 9/1818.

⁵² EV 5/1589.

ogni schiavitù (interiore ed esteriore), come lotta contro il peccato personale, ma anche sociale e strutturale. La forza liberante del Vangelo deve rendere possibile il riscatto della vita di milioni di persone, che vivono “nel rovescio della storia”. Queste teologie saranno tanto più feconde e apprezzabili per la missione della Chiesa, quanto più – riferite ai dettami del Concilio⁵³ – sapranno far propria quella “ermeneutica della riforma” che orienta il «processo di novità nella continuità», come ha ricordato recentemente Benedetto XVI⁵⁴. Questo permetterà di distinguere tra “principi duraturi”, sempre validi e permanenti e le “forme concrete” che dipendono dai mutamenti e dalle contingenze storiche, con l’avvertenza critica di non confondere le une con le altre. Di questa “ermeneutica del rinnovamento nella continuità” si ha oggi grande bisogno per i tanti problemi che la Chiesa dovrà affrontare nel futuro con nuovo ardore e zelo, dentro le nuove sfide della società multietnica, multirazziale, multicontestuale - l’ecumenismo, il dialogo interreligioso, il rapporto con gli Stati-, per “annunciare il suo messaggio a tutti i popoli” e “impegnarsi per la libertà della fede”: «essa vuole trasmettere il dono della verità che esiste per tutti ed assicura al contempo i popoli e i loro governi di non voler distruggere con ciò la loro identità e le loro culture, ma invece porta loro una risposta che, nel loro intimo, aspettano – una risposta con cui la molteplicità delle culture non si perde, ma cresce invece l’unità tra gli uomini e così anche la pace tra i popoli»⁵⁵. Il dono della verità è l’annuncio della rivelazione ultima di Dio in Cristo, il suo volto trinitario: «Dio è amore»⁵⁶. Perciò, anche la prima enciclica di Benedetto XVI – *Deus caritas est* (2006) – appare quale tassello di quel “rinnovamento nella continuità” del Vaticano II. Questo Concilio è diventato punto di riferimento normativo affinché ogni iniziativa della Chiesa trovi oggi *autenticità evangelica* come dono e impegno a dilatare gli spazi dell’amore a favore di tutti gli uomini, di ogni uomo, di tutto l’umano.

⁵³ Cfr J.M. Miller (a cura di), *La teologia dopo il Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1967; A. Staglianò, *La teologia che serve la Chiesa. Sul compito ecclesiale scientifico del teologo per la nuova evangelizzazione*, SEI Torino 1996; B. Forte, «L’attuazione del Concilio Vaticano II: la ricerca teologica», in *Asprenas* 24 (2003, nn. 2-4) 12-24.

⁵⁴ In questa direzione va A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005. Si tratta di un “contrappunto”, perché intende reagire all’interpretazione “preconcetta” della équipe bolognese di G. Alberigo che dal 1988 ha progettato la storia del Vaticano II in 5 voll., alla luce degli Acta Synodalia e di un abbondante e inedito materiale di archivio cfr l’ultimo volume *Storia del concilio Vaticano II. Vol. V. Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, Peeters- Il Mulino, Bologna 2001, in cui Alberigo, nel capitolo conclusivo, traccia un bilancio complessivo ritornando sulla questione dell’interpretazione del Vaticano II che dovrebbe puntare più allo spirito dell’evento che non tanto alla produzione dei testi. A. Marchetto insiste pertanto sulla “giusta, vera autentica ricezione” opponendosi in modo risoluto alla cosiddetta “ermeneutica della discontinuità” che contrappone la Chiesa del Vaticano II a quella precedente interpretando l’evento conciliare come “fine dell’età costantiniana”. A. Marchetto avvalorava invece una “ermeneutica della riforma nella continuità” che esalta sì l’apertura conciliare, ma nella fedeltà alla tradizione.

⁵⁵ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri Natalizi. Giovedì 22 dicembre 2005 (cfr www.vatican.va).

⁵⁶ Per un approfondimento trinitario cfr. A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell’Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 2002.